



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2020

Literaturas pós-etnográficas: uma leitura de A queda do céu

de Oliveira, Eduardo Jorge

Abstract: A hipótese que permeia o presente artigo é se *A queda do céu* (2010), de Bruce Albert e Davi Kopenawa, poderia se inscrever como um marco para uma literatura pós-etnográfica, dado que nele os limites entre literatura e etnografia não apenas estão postos e combinados, como permitem recriar uma constelação de textos críticos, teóricos e literários em torno dessa problemática. Cet article s'attache à l'ouvrage de Bruce Albert et David Kopenawa, *La Chute du Ciel* (2010), pour s'interroger sur la possibilité de le lire comme un texte post-ethnographique dans lequel les frontières entre littérature et ethnographie sont fixées et combinées et, de plus, permettent de recréer une constellation de textes critiques, théoriques et littéraires autour de la problématique. The hypothesis that permeates this article is whether *The Falling Sky* (2010), by Bruce Albert and Davi Kopenawa, could inscribe itself as a landmark for post-ethnographic literature, since in it the boundaries between literature and ethnography are not only set and combined, but also allow recreating a constellation of critical, theoretical and literary texts around the issue.

DOI: <https://doi.org/10.4000/bresils.8842>

Other titles: Littératures post-ethnographiques : une lecture de *La Chute du Ciel* Post-Ethnographic Literatures: reading *The Falling Sky*

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-196236>

Journal Article

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) License.

Originally published at:

de Oliveira, Eduardo Jorge (2020). *Literaturas pós-etnográficas: uma leitura de A queda do céu*. *Bresil(s)*, Hors sér(3):online.

DOI: <https://doi.org/10.4000/bresils.8842>



Brésil(s)

Sciences humaines et sociales

3 | 2020

Hommage à la Casa de Rui Barbosa

Literaturas pós-etnográficas: uma leitura de *A queda do céu*

Littératures post-ethnographiques : une lecture de La Chute du Ciel

Post-Ethnographic Literatures: reading The Falling Sky

Eduardo Jorge de Oliveira



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bresils/8842>

ISSN: 2425-231X

Editora

Editions de la maison des sciences de l'homme

Edição impressa

ISBN: 978-2-7351-2065-9

ISSN: 2257-0543

Refêrencia eletrónica

Eduardo Jorge de Oliveira, «Literaturas pós-etnográficas: uma leitura de *A queda do céu*», *Brésil(s)* [Online], 3 | 2020, posto online no dia 15 dezembro 2020, consultado o 12 janeiro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/bresils/8842>

Este documento foi criado de forma automática no dia 12 janeiro 2021.



Brésil(s) est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Literaturas pós-etnográficas: uma leitura de *A queda do céu*

Littératures post-ethnographiques : une lecture de La Chute du Ciel

Post-Ethnographic Literatures: reading The Falling Sky

Eduardo Jorge de Oliveira

Cravado de premissas e de olhares,
de holofotes e cines, eis teu índio,
grudado de tucanos e araras,
operário sem lei e sem Rousseau,
incluído em dicionário filosófico;
metáfora, gravura, ópera, símbolo.

Jorge de Lima, *Invenção de Orfeu* (2013 [1952], 67)

- 1 Menos que traçar paralelos entre a literatura e a antropologia, este texto busca desenvolver a hipótese de *A queda do céu* ser um marco para o que poderia ser considerado uma literatura pós-etnográfica. Sem a voz única tanto do cientista que estuda os modos de vida exteriores à civilização europeia quanto aquela do narrador onisciente em determinados textos literários, *A queda do céu* instaura uma escrita a duas vozes que se misturam em torno de uma narrativa segundo a qual a floresta é um grande organismo vivo. Se for destruída, os espíritos *xapiri* não poderão proteger a todos, ianomâmis e brancos. Da floresta ao caos, os xamãs morrerão e não poderão mais reter o céu que vai cair (Albert & Kopenawa 2015, 6). As mais de setecentas páginas da edição brasileira é um desenvolvimento detalhado desse breve resumo. O livro não é propriamente um etnográfico de Bruce Albert no sentido clássico do termo, do mesmo modo que se distancia da imagem romantizada do indígena que ocupou diversos autores no Brasil desde o final do século XIX. Por isso, a ideia de situar *A queda do céu* como marco de uma literatura pós-etnográfica nos ajuda a compreender dois momentos que serão discutidos nessa primeira aproximação: a imagem romântica do ameríndio no final do século XIX e a dimensão etnográfica ao longo do século XX¹.
- 2 A começar pelo desenvolvimento do segundo ponto, é por demasiado incerto determinar um marco preciso para estabelecer a passagem de uma literatura

etnográfica a uma pós-etnográfica. Aliás, esse não é o objeto do presente artigo que busca, por outro lado, compreender as mais distintas textualidades nas quais podemos pelo menos situar o século XX como o século da etnografia e o século XXI como um momento pós-etnográfico, pelo menos no campo literário, pois, se por um lado, as mais diversas técnicas da etnografia foram amplamente incorporadas nas artes e na literatura, por outro, a história da própria ciência acumulou um campo de saberes que foram se disseminando para outras áreas do conhecimento. Assim, podemos iniciar a nossa viagem no prefácio que James Frazer dedicou aos *Argonautas do pacífico ocidental*, de Bronislaw Malinowski (2002 [1922]). Frazer sublinhou o método do antropólogo anglo-polonês:

It is characteristic of Dr. Malinowski's method that he takes full account of the complexity of human nature. He sees man, so to say, in the round and not in the flat. He remembers that man is a creature of emotion at least as much as of reason, and he is constantly at pains to discover the emotional as well as the rational basis of human action. (*Id.*, ix)

- 3 A partir do deslocamento para uma geografia outra, desconhecida, e habitada por outros povos, Frazer reflete sobre a complexidade do homem, cuja divisão psíquica obedece a um modelo que separa a razão da emoção. O que chama a atenção, no entanto, é que ambos são a base da « ação humana ». Por esse aspecto James Frazer se serve de exemplos literários para criticar uma visão plana que expõe ora o homem como miserável, ora como hipócrita, e nenhum deles como homem completo. Ora, mesmo valendo-se de Molière, de Cervantes ou de Shakespeare, o antropólogo não cessou de projetar uma epistemologia e um cânone ocidental nos povos do pacífico sul, marcando aquilo que Joshua I. Cohen, em *The « Black Art » Renaissance*, chamará de uma « escuridão vazia », que outras civilizações representam justamente para as projeções de fantasias e epistemologias ocidentais (Cohen 2020, X). A partir do que se assemelha a uma sala de cinema, pode-se mesmo imaginar que o caráter universal deste homem total seria uma espécie de fantasia epistemológica, da qual nem mesmo a ciência mais rigorosa pode escapar.
- 4 O que ocorre é que esse movimento brevemente descrito não é tão esquemático e possui suas ambivalências, sobretudo porque a etnografia, ao longo do século XX, produziu uma escuta que enfraqueceu determinados padrões culturais da civilização ocidental, atingindo a armadura da modernidade. Ela intensificou, por sua vez, aquilo que Vincent Debaene havia identificado em uma tradição intelectual francesa que vai de Montaigne à Rousseau: « o retorno sobre si e a meditação sobre a natureza humana » (Debaene 2010, 13, tradução nossa). Em *L'adieu au voyage*, Debaene questiona a fusão desses dois aspectos – o retorno sobre si e a meditação sobre a natureza humana – e a permeabilidade entre eles que implica em trocas materiais e circulações simbólicas entre dois ou mais mundos distintos que colocariam o elemento humano em comum. Pelo menos para a literatura, o « humano comum » é uma construção idealizada e necessária para que esses sujeitos parciais, mesquinhos, hipócritas e até mesmo *sem nenhum caráter* possam circular como signos culturais particulares. Circulação, aliás, que não existe sem essa escuta etnográfica na qual as particularidades são traduzidas.
- 5 Diante do que foi brevemente exposto, duas perspectivas se apresentam. A primeira, de Marcel Hénaff, e a segunda de Álvaro Faleiros. Em *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Hénaff (2008) escreve, a partir de Stéphane Mallarmé e de Marcel Proust, que existe o nascimento de um novo mundo no qual os arquipélagos entram em cadeias de sentido com « unités locales et des groupements aléatoires, des sous-ensembles souplement

reliés par des tissus de relations variables » (*Id.*, 160). Ao que continua: « Non plus imposition d'un universel aux cas singuliers ; mais accès de ceux-ci au global par multiplication des connexions locales. Comment passe-t-on d'un lieu à l'autre ? Par transfert, par transport, ou très exactement selon les termes latins par : *tra-duction* ou *trans-latio* » (*Ibid.*). Guardando uma estreita proximidade semântica entre *traduction* e *translatio*, a tradução incorpora no texto e no processo de escrita sentidos concretos de trocas culturais particulares que não totalizam o homem global imaginado por Frazer, simplesmente pelo fato que toda a orientação no mundo acontece por esse caráter fragmentário do humano. Para avançar a hipótese das literaturas pós-etnográficas ou de uma atenção ao texto literário que emerge fora do campo da antropologia, Álvaro Faleiros (2019), por sua vez, propõe uma operação crítica, a saber, a tradução canibal ou tradução xamânica que implica em construir um acervo poético de culturas ameríndias. O processo é lento, envolvendo projetos de tradução e retradução; tradução que, uma vez impressa na página em branco merece ser compreendida como paráfrase: « traduzir um canto indígena para o espaço estanque de uma página só pode se dar se a tradução for entendida como paráfrase, cujo sentido se faz no movimento entre um e outro » (*Id.*, 17). Sem entrar nos detalhes das paráfrases, ressalta-se apenas o efeito de distanciamento e de aproximação que elas produzem, pois convém explicitar o que foi enfatizado pelo próprio Álvaro Faleiros no que concerne a importância das visões culturais elaboradas pelos antropólogos e etnógrafos. Isso a fim de evitar tanto simplificações quanto equívocos que podem se fundar a partir das diferenças culturais. Além disso, a partir de distintas técnicas e saberes nos quais está a poesia, esse lado comum do humano se mantém singular, parcialmente mobilizado pelo sentido da própria poesia.

- 6 Existe um percurso que recupera a escuta: as técnicas e os saberes se puseram ao serviço do olhar a ponto de aprimorá-lo hierarquicamente em relação aos outros sentidos. Mesmo orientações metodológicas de observação em etnografia sublinham esse aspecto. O que fazem determinadas sociedades diferentes daquelas inscritas no Ocidente, como vivem, quais são suas crenças e como eles se organizam. A etnografia como ciência representa uma história dos mais distintos contatos entre homens do mundo ocidental e sociedades autóctones que marca por sua vez uma história do olhar formulada com regras específicas. Um estudo em etnografia, por exemplo, teve suas regras fixadas por Marcel Mauss (2013 [1968]), o grande mestre da etnografia francesa entre os anos 1920 e 1930. Ainda de acordo com Debaene, as regras para a observação estabelecidas pelos estudos de Mauss no começo do século XX eram claras e tinham uma ordem: « clima e geografia, organização social (clãs, linhagens), tecnologia (habitação, ferramentas, técnicas de caça e de pesca, etc.), vida familiar e social (jogos, ciclo de vida, etc.), economia, direito, religião » (Debaene 2010, 13, tradução nossa). No entanto, algo escapou dessas normas que comporiam, além de um estudo preciso e científico, uma monografia capaz de demonstrar erudição e estilo, pois há pelo menos dois casos mencionados por Debaene, a saber, o de Michel Leiris, com *África Fantasma*, de 1934 (Leiris 2014 [1934]), e o de Claude Lévi-Strauss, com *Tristes Trópicos*, de 1955. Eles merecem ser mencionados como os de autores que deram um tratamento literário para esta vida de outras sociedades, trazendo um novo sentido ao retorno sobre si e a uma meditação sobre a natureza humana. Ainda que o texto de Malinowski date de 1922, e que ele tenha tido uma experiência de seis meses com os aborígenes da Austrália em 1913, conferindo-lhe um caráter inovador, deixaremos que os sentidos da sua obra emanem das sistematizações brevemente apresentadas por Marcel Mauss (2013

1968), configurando assim o momento etnográfico que terá por sua vez Claude Lévi-Strauss como um grande mestre.

- 7 Em *O pensamento selvagem*, de 1962, Claude Lévi-Strauss aborda o valor eminente da etnologia. Para expô-lo brevemente, convém chamar a atenção para duas leituras, a de Rousseau e a de Malinowski. No primeiro ponto, « a análise etnográfica pretende atingir invariantes » (1989, 275) mesmo que tais invariantes aconteçam em pontos imprevistos para aquele que analisa a vida dos grupos. Nesse sentido, Rousseau guia Lévi-Strauss, que o cita: « Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar para perto de si ; mas, para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir a vista para longe » (Lévi-Strauss 1989 [1962], 275 *Apud* Rousseau 1783, cap. VIII). Essa aproximação da pluralidade – dos homens – e distanciamento da singularidade – do homem – tão concreta para as análises etnográficas, poderia ser um filtro bifocal de leitura de textos literários. Por esse viés, *A queda do céu* (Albert & Kopenawa 2015) é um desses textos para ser lidos « de perto e de longe », para utilizar a expressão que dá título ao livro de entrevistas com Lévi-Strauss feitas por Didier Éribon (2009 [1998]). Ao mesmo tempo, Bruce Albert não segue esse princípio do grande mestre da antropologia francesa. Isso talvez ocorra porque a escuta que Albert desenvolve a partir de Lévi-Strauss possivelmente passa por outro aspecto, a saber, a impossibilidade de totalização de um fenômeno seja ele histórico, social ou psicológico. A explicação de um fenômeno, é Lévi-Strauss que assinala a partir das « insuficiências de Malinowski », « começa apenas quando se chega ao objeto » (1989, 268). Bruce Albert não *estuda* Kopenawa para explicar sua vida ou a do povo ianomâmi no sentido clássico da etnografia. Através da escrita do livro existe uma inteligibilidade de outras relações com a floresta, com o cosmos e com a comunidade. Esse é o trabalho de dois porta-vozes que redimensionam a escuta da história contada por Kopenawa.
- 8 Retomemos um ponto para reafirmar o fio que conduz este estudo: a hipótese central que permeia este artigo é se *A queda do céu*, de Bruce Albert e Davi Kopenawa, poderia se inscrever como um marco definidor para uma literatura pós-etnográfica, dado que o livro expõe as fraturas de uma sensibilidade etnográfica advinda do mundo moderno. Isso pode ser sublinhado em dois aspectos da apresentação do livro feita por Bruce Albert. Primeiro, em relação às possibilidades de gênero: « ao mesmo tempo relato de vida, autoetnografia e manifesto cosmopolítico² » (Albert & Kopenawa 2015, 43). O segundo aspecto refere-se a proposta de Kopenawa observada por Bruce Albert como « um complexo hipertexto cosmológico e etnopolítico » junto de uma « auto-objetivação » (*Id.*, 51). Deles, o antropólogo busca equilibrar a « sensibilidade poética » e a « densidade conceitual » (*Ibid.*, 51). Seria nessa rede que as teorias literárias poderiam rearticular os resíduos do século XVIII sobre os quais muitas delas foram fundadas. Possivelmente talvez seja de algumas páginas do *post-scriptum* de *A queda do céu* que se possa reter aspectos derivados do estruturalismo francês e do que se convencionou chamar de desconstrução, sobretudo pelo que poderia ser considerado como restituição comum de um testemunho. Em termos pragmáticos, nesse arco de palavras se cruzam intersubjetividades, línguas, culturas e tradições diversas que Bruce Albert organiza com as palavras de um xamã ianomâmi, o contato com a coleção Terra Humana na qual o livro foi publicado e, ao mesmo tempo, começa a se desfazer deste « eu detestável » do etnógrafo, sob o pretexto de que qualquer traço subjetivo poderia por a perder a investigação (*Ibid.*, 512). Como será discutido, trata-se de um « eu » construído a dois ao longo de mais de trinta anos de convivência. Por esse « eu » coletivo, o livro lida com os

limites da escrita etnográfica (Clifford & Marcus 1986), da tradução (Hénaff 2008) e da paráfrase (Faleiros 2019).

- 9 A atual etapa da pesquisa para a leitura de *A queda do céu* foca no fato que uma concepção de literatura pós-etnográfica não teria surgido sem a leitura de Hal Foster, « The Artist as Ethnographer? » (1995), do surrealismo etnográfico, de James Clifford (1996 [1988]), e um dos textos no livro essencial para a formulação questão, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (1986), editado por James Clifford e George E. Marcus, a saber, « Post-Modern Ethnography: from Document of the Occult to Occult Document », de Stephen A. Tyler, do qual o seguinte trecho merece destaque:

A post-modern ethnography is a cooperatively evolved text consisting of fragments of discourse intended to evoke in the minds of both reader and writer an emergent fantasy of a possible world of commonsense reality, and thus to provoke an aesthetic integration that will have a therapeutic effect. It is, in a word, poetry – not in its textual form, but in its return to the original context and function of poetry, which, by means of its performative break with everyday speech, evoked memories of the *ethos* of the community and thereby provoked hearers to act ethically [...]. Post-modern ethnography attempts to recreate textually this spiral of poetic and ritual performance. Like them, it defamiliarizes common-sense reality in a bracketed context of performance, evokes a fantasy whole abducted from fragments, and then returns participants to the world of common sense – transformed, renewed, and sacralized. (Tyler 1986, 125-126)

- 10 Stephen Tyler, que busca posicionar uma etnografia pós-moderna, evoca dois pontos nos quais um seria consequência do outro, isto é, uma integração estética com efeito terapêutico. A chave, para isso, segundo ele, é a poesia, isto é, não a concepção de poema que ocupa páginas impressas, mas uma técnica que permite o desenvolvimento de textualidades como formas de orientação no mundo. Orientação que ocorre aliás pela simbiose entre performance e ritual que transforma, renova e sacraliza. Mas também que fornece uma base de orientação para a caça, pesca, coleta de frutos e vida na floresta. Chamar a atenção para duas escalas que escapam da vida social mediana do homem urbano, isto é, o cósmico e o comunitário, ajuda a compreender a poesia como um campo de forças aberto à performance e ao ritual. Por esse viés, o que aconteceria se, a partir da etnografia pós-moderna, passássemos a uma literatura pós-etnográfica não apenas para mudar a ordem do prefixo « pós » sem consequências, retirando-o do termo pós-moderno, mas para entender que, do ponto de vista literário, existe uma simetria do campo literário com a antropologia. Simetria que, para uma comunidade de leitores, seria necessário articular a busca de um *ethos* cósmico e comunitário a partir dos fragmentos dos sentidos do mundo e de éticas de leitura advindas a partir da poesia. *A queda do céu*, nesse sentido, seria um grande poema dos povos ianomâmis recém-chegado ao repertório artístico e literário ocidental e ocidentalizado. A partir dele, somos obrigados a nos reorientar pelas imagens coloniais ou miméticas de indígenas que seriam o protótipo de selvagens domesticados. E assim chegamos ao desenvolvimento da segunda questão: o lugar romantizado dos indígenas na cultura ocidental.

Etnografia e crítica literária

- 11 Por mapas, gravuras, metáforas, óperas, o indígena tanto foi domesticado como idealizado, isto é, são séculos de técnicas de estilização que lhes conferiu um lugar romântico no imaginário ocidental. Inscritos como figurantes do próprio espaço no

qual estão inseridos, a floresta, muitos desses sujeitos, narradores ou personagens, preenchem os requisitos das mais diversas fantasias epistemológicas daqueles que os escrevem, descrevem encontrando uma correspondência com aqueles que os leem. Ainda nos atendo a Tyler, podemos mencionar um exemplo na literatura brasileira, situando uma obra singular que escapa do índio idealizado: *O guesa*, de Sousândrade. Um poema épico dividido em doze cantos publicado em 1888, esquecido e recuperado apenas no começo dos anos sessenta por Augusto e Haroldo de Campos, com a importante colaboração de Luiz Costa Lima (Librandi Rocha 2002-2003; Campos, Campos & Costa Lima 2002 [1960-1961]). Para além de Sousândrade, caberia mencionar um *corpus* de autores que reposicionam esses aspectos e explorar, pouco a pouco, em estudos e ensaios à parte, a singularidade destas obras com a dimensão pós-etnográfica da literatura. Dessas leituras, pode-se ampliar a perspectiva brevemente apresentada por Tyler em termos de poesia advinda de uma observação etnográfica, ainda que esta não seja propriamente pós-moderna. Cabe discutir a poética como técnica, considerando canto, voz e seu preenchimento no espaço, além do poema como um recorte inter-relacionado com tais práticas.

- 12 Outro ponto de passagem que decorre da leitura da citação de Tyler, é a demanda da etnografia e da literatura para que se possa compreender mais claramente a abertura para uma literatura pós-etnográfica. Para isso, é necessário que um escritor latino-americano compartilhe sua visão da etnografia, sobretudo como ela foi importante para desmontar a imagem romantizada dos povos indígenas. Octavio Paz, por exemplo, foi um leitor atento de Lévi-Strauss, dedicando-lhe um ensaio intitulado *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Sob o impacto do primeiro volume de *As mitológicas*, *Le cru et le cuit*, de 1964, o ensaio de Paz foi publicado em 1967, isto é, no mesmo ano que o volume dois, *Du miel aux cendres*. Assim, o que interessa reter no momento são dois aspectos. O primeiro deles é como Octavio Paz assimila o surgimento da etnografia: « La etnografía nació casi al mismo tiempo que la idea de historia concebida como progreso ininterrumpido; no es extraño que sea, simultáneamente, la consecuencia del progreso y la crítica del progreso » (Paz 2008 [1967], 89). O segundo ponto implica no seu testemunho como leitor. A sua sensibilidade em organizar na sua biblioteca conceitual a vizinhança de outros textos literários com *Le cru et le cuit*: « El placer que me dio ese libro evoca otras experiencias: la lectura de *Ulises* y de las *Soledades*, la de *Un coup de dés* y la *À la recherche du temps perdu* » (*Id.*, 71). As obras citadas não deixam de exercer aquilo que Paz havia formulado em relação à etnografia, isto é, uma consequência do progresso e uma crítica do mesmo. Ou seja, há uma relação entre etnografia, literatura e as consequências da modernidade ao longo do século XX. Como afirma ainda Octavio Paz, « la crítica del progreso se llama etnología » (*Ibid.*, 91). Ao que justifica imediatamente: « Los estudios etnográficos nacieron en el momento de la expansión de Occidente y asumieron inmediatamente una forma polémica: defensa de la humanidad de los indígenas, tercamente negada por sus “descubridores” y expoliadores, y crítica de los procedimientos “civilizadores” de los europeos » (*Ibid.*, 91-92). Pelo crivo de um escritor latino-americano que elucida procedimentos coloniais da modernidade, pode-se até entender as tentativas de reduzir o ritmo do progresso ainda que esse, nas palavras de Paz, seja nosso « destino histórico » (*Ibid.*, 91).
- 13 Essa breve incursão por Octavio Paz implica em desarmar epistemologicamente a etnografia de diacronias que não fazem mais que repetir dicções românticas que sustentam uma espécie de narcisismo de classe, nomeadamente a repetição de um

« eu » que, seja em voz narrativa ou no sujeito poético, difere radicalmente daquele do sujeito indígena. Para que fique bem claro, esse seria um procedimento oposto ao de *A queda do céu*, pois o livro dispõe de um « eu » coletivo a partir da « voz » por escrito de Kopenawa. No limiar da cisão brevemente exposta, recorremos a Antonio Candido para explicar melhor esse aspecto estético, social e histórico do romantismo:

Buscam-se então as *ressonâncias*, as *harmonias* entre natureza e espírito, que convidam o indivíduo a banhar-se numa atmosfera de mistério e, valorizando o significado dos seus modos de perceber e sentir, a exprimir-se com maior abandono, por meio do que os pré-românticos e primeiros românticos chamavam, muito significativamente, a *meditação*. Nela, é a experiência estritamente pessoal, no que tem de intransferível, que se oferece ao leitor, para despertar nele um movimento correspondente de desnudamento do *eu*. (Candido 2000 [1959], 262)

- 14 O retorno sobre si e a meditação sobre a natureza humana reaparecem no discurso crítico de Antonio Candido sobre os pré-românticos e primeiros românticos. A leitura do « desnudamento do *eu* », por exemplo, levanta uma problemática para a escrita de *A queda do céu*, que é um livro situado no outro extremo das expectativas das fases iniciais do romantismo, muito embora essa dicção tenha permanecido ao longo da história literária brasileira, inclusive no modernismo. Observando fenômenos textuais das primeiras décadas do século XXI, o que acontece é justamente algo diferente: o que existe na dimensão do desnudamento do « eu » é um modelo enunciativo da humanidade como um clube. O « eu » de *A queda do céu* contribui para o desnudamento disso, isto é, desse clube que mantém a ordem de estruturas pelas quais circulam no Brasil elementos do pré-romantismo objetivados em contraste com as forças antropológicas em aliança pela defesa de demarcações de territórios e defesa de patrimônios materiais e imateriais nos quais se incluem as vidas não-humanas.
- 15 Eduardo Viveiros de Castro assinalou no prefácio da edição brasileira de *A queda do céu* afirmando que o livro é um acontecimento científico incontestável (2015, 15). Poderíamos acrescentar ainda que se trata de um acontecimento literário e cultural, marcando um momento pós-etnográfico: o ressurgimento de mundos – corpos e cosmos – exteriores ao que se pensou durante muito tempo que a humanidade com o próprio conceito de humanismo era um projeto concluído, como se o homem estivesse no horizonte de todas as teleologias. A etnografia não deixou de nutrir a literatura e as artes para o deslocamento da figura humana do centro que ela ocupava desde o Renascimento. Seja pelas desfigurações, seja pelas abstrações, diversas foram as vozes que emanaram de corpos minerais, vegetais, animais e estes ocupam cada vez mais espaços intermediários entre os corpos humanos. Munidas de uma dimensão simultaneamente material e espiritual tais vozes contribuíram para a composição de mundos híbridos. Com *A queda do céu* e com textos que vieram à luz depois de sua publicação, em 2010, para a edição francesa e, em 2015, para a edição brasileira, essas possibilidades de vozes se ampliam e ainda ajudam a dar ressonâncias a outros autores interpretados ora sob a chave regionalista, como é o caso de João Guimarães Rosa ou sob a dimensão metafísica ou existencial como é o caso de Clarice Lispector. É ainda no mesmo prefácio da edição brasileira que Viveiros de Castro se refere ao significante céu não como um « céu de ninguém » ou um « sertão cósmico que os Brancos sonham – incuráveis que são – em conquistar e colonizar » (2015, 16).

***A queda do céu* e as artes visuais: formas de adiar o fim do mundo**

- 16 O Paço das Artes, da Universidade de São Paulo (USP), abrigou de 10 de abril a 5 de julho de 2015, uma exposição com curadoria de Moacir dos Anjos intitulada *A queda do céu* (Anjos 2015). Para além da função de título, existe uma leitura curatorial que ajuda a romper a armadura desses elementos pré-românticos que ainda prestam serviço a uma engenharia do imaginário brasileiro. Engenharia que teve entre seus construtores Alberto Rangel (2008 [1908]) e Euclides da Cunha (2019 [1909]), escritores importantes e que sempre merecem leituras em contraponto, inclusive na perspectiva etnográfica e literária. No contexto da exposição existe uma documentação importante, a saber, o pronunciamento de Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte no dia 4 de setembro de 1987, no qual ele afirma essa luta junto às comunidades indígenas. Ailton Krenak é o exemplo de um intelectual que, através de ensaios e de conferências, tem colaborado para a produção de um novo repertório poético e literário. *Ideias para adiar o fim do mundo*, de 2019, é um breve e intenso ensaio que tem motivado diversos debates que situam o líder indígena como porta-voz não apenas dos próprios indígenas, mas daqueles que buscam perspectivas críticas em relação ao próprio papel que a humanidade vem exercendo como uma força destruidora. Segundo ele, « o fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder » (Krenak 2019, 60).
- 17 *A queda do céu* e *Ideias para adiar o fim do mundo* ajudam a compreender um marco estético e epistemológico relevante para a literatura brasileira no século XXI. Seu estatuto híbrido diz respeito aos campos da ciência e da literatura. Bruce Albert fez referência a um manifesto cosmopolítico (Albert & Kopenawa 2015, 43). *Ideias para adiar o fim do mundo*, por sua vez, estabeleceu a crítica da humanidade como um clube dos vencedores. Os que obtiveram êxito material usufruem do clube mencionado, isto é, do planeta, de maneira privada. É esse mundo que está em colapso, levando consigo vidas humanas e não-humanas fora dessa esfera. Os dois livros se complementam não apenas para uma leitura do Brasil ou da situação dos povos originários da América Latina, mas porque eles estabelecem uma reflexão em uma escala mais ampla, a ponto de se situarem para além de reações aos ataques que suas comunidades, ianomâmi e krenak, vêm sofrendo incessantemente por mineradoras e garimpeiros. Essas vozes seguem em busca de alianças com leitores e propõem modos de se relacionar com o mundo, a começar pela força estrutural de seus textos. Marcando sobretudo a forma de contar, essas obras ressaltam formas de narrar a posição cosmopolítica dos sujeitos em relação ao modo de sonhar e de imaginar o tempo presente, pois ela não deixa de tecer uma relação com o *ethos* comunitário.
- 18 Tais formas de contar histórias formam uma rede de saberes e compartilham um conhecimento simultaneamente arcaico e contemporâneo. *Ideias para adiar o fim do mundo* e *A queda do céu* se inscrevem como um modo inteligente da oralidade para sobreviver na língua escrita, pois os dois livros despertam um estado de escuta da nossa posição como sujeitos e de exposição no mundo. Um exemplo dado por Eduardo Viveiros de Castro vem dos povos ianomâmis diante de um novo cenário, a saber, « os próprios ianomâmis estão encarregados de articular uma crítica cosmo-política recusando contribuir com a “harmonia em tudo” pelo silêncio dos vencidos³ » (Viveiros de Castro 2019, 34). Que harmonia é essa na qual determinados povos possuem seus

direitos constantemente postos à prova e que, por isso, são destinados à figuração da própria existência? De modo que, para participarem da harmonia do mundo, eles praticamente se tornam fantasmas da história do presente: condenados a serem fósseis vivos, aparições ou formas de assombração, enfim, símbolos tísicos de uma sobrevivência fantasmática do que o passado colonial não pode destruir. Assim, pode-se até argumentar que se existe harmonia no mundo, ele se deve ao silêncio dos vencidos, muitos dos quais são especialistas em sobreviver e tais especialistas se tornam singulares contadores de histórias. No entanto, o ato de contar histórias recobra uma presença onde antes era representação. Isto implica, em geral, que ao invés de serem descritos, contados ou explicados, Kopenawa e Krenak assumem a condição de autores da voz e deslocam esse « eu » de uma situação romantizada.

Autoria por pacto escritural em *A queda do céu*

- 19 Em *Regarder, écouter, lire*, Claude Lévi-Strauss observou, uma excelente chave de leitura em Marcel Proust:

À la fin du *Temps retrouvé*, Proust compare son travail à celui d'une couturière qui monte une robe avec des pièces déjà découpées en forme ; ou, si la robe est trop usée, la rapièce. De la même façon, il aboute dans son livre et colle des fragments les uns aux autres « pour recréer la réalité, en emmanchant, sur le mouvement d'épaules de l'un, un mouvement de cou fait par un autre », et bâtir une seule sonate, une seule église, une seule jeune fille, avec des impressions reçues de plusieurs. (Lévi-Strauss 1993, 10)

- 20 Finalmente existem formas de compor por colagens e montagens que restituem uma unidade não-homogênea, sobretudo se considerarmos que Bruce Albert não ignoraria um modo de composição semelhante para restituir, traduzir, parafrasear a voz xamânica de Davi Kopenawa a partir de diversos momentos ao longo de três décadas. Em outra perspectiva: na medida em que as palavras de um xamã acionam o mundo infinitesimal dos espíritos e mesmo aspectos políticos, todo um novo universo ficcional se abre sem que com isso a obra se inscreva em um gênero ficcional específico. Seu gênero permanece suspenso pelo hibridismo entre conhecimento enciclopédico, relações ancestrais e organização narrativa de cada um dos seus « cantos » para nomearmos de outro modo cada um dos vinte e quatro capítulos. Considerando isso, é preciso retornar às palavras de Bruce Albert:

Contudo, este livro não é uma etnobiografia clássica. Não se trata de um relato de vida solicitado e reconstruído por um « redator fantasma », a partir de seu próprio projeto de registro documental, à moda dos clássicos norte-americanos do gênero no começo do século passado. Tampouco é uma autobiografia pertencente a um gênero narrativo tradicional, transcrita e traduzida por um antropólogo fazendo as vezes de mero secretário etnográfico. Os registros do depoimento de Davi Kopenawa não cabem nos cânones autobiográficos clássicos (nossos ou dos Yanomami). Os relatos dos episódios cruciais de sua vida mesclam inextrincavelmente história pessoal e destino coletivo. Ele se expressa por intermediário de uma imbricação complexa de gêneros: mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas, autoetnografia e antropologia simétrica. Além disso, este livro nasceu de um projeto de colaboração situado na interseção, imprevisível e frágil, de dois universos culturais. Sua produção oral e escrita, foi portanto constantemente atravessada pelas visadas discursivas cruzadas de seus autores, um xamã yanomami

versado no mundo dos brancos e um etnógrafo com longa familiaridade com o de seus anfitriões. (Albert & Kopenawa 2015, 50-51)

- 21 *A queda do céu* não é etnobiografia ou autobiografia. Uma informação importante é que o livro não cabe nos modelos mais canônicos de autobiografia, sejam os nossos ou os dos ianomâmis. Sua unidade narrativa entre mitos, sonhos, acontecimentos políticos e xamanismo tem muito que ver com a observação de Claude Lévi-Strauss sobre Proust, sobretudo pela dimensão de montagem que existe em uma interseção de dois universos culturais. Existe também uma dimensão de colagem onde os vários elementos imbricados, advindos das mais diversas fontes literárias, antropológicas, históricas e etnográficas, constituem um todo coeso. A fragilidade e a imprevisibilidade são dois fatores de risco que merecem ser considerados como modos de encontro, de convivência e de escrita. Há um conjunto de afinidades que problematizam a escrita, sobretudo pelos traços de oralidade presentes no texto que remetem à dimensão mítica que merece ser relida à luz do aparato crítico desenvolvido por Claude Lévi-Strauss (1973, 301-315 e 365-376), da própria definição de pacto-etnográfico (Albert & Kopenawa 2015, 520) e do prefácio à edição brasileira assinada por Eduardo Viveiros de Castro: « O recado da mata » (2015, 11-41). Assim, iremos nos ater a esse último aspecto em Viveiros de Castro que, de certo modo, contém os pontos anteriores, pois ele contrasta com a dimensão da razão desencantada da modernidade desenvolvida por Luiz Costa Lima.

A razão desencantada: Eduardo Viveiros de Castro e Luiz Costa Lima

- 22 Em « Uma questão da modernidade: o lugar do imaginário », Luiz Costa Lima sublinha com precisão a expressão de Max Weber: « caracteriza a modernidade o desencantamento (*Entzauberung*) do mundo » (Lima 1989, 44). Para Costa Lima existe um lento e longo processo de controle da imaginação por uma razão desencantada. Esse desencantamento segue por uma « flecha de razão » para todas as áreas da ação humana. A flecha cria um novo sentido de orientação que isola « um cosmo significativa e eticamente orientado » (Lima 1989, 45), nas palavras de Costa Lima. Seja pela ciência, seja pela religião, o desencantamento permaneceu como uma técnica que manteve o imaginário sob controle. Mesmo religiões se racionalizaram, distanciando-se do cosmos, pois, de acordo com Luiz Costa Lima « tanto em autores ingleses como continentais, o ataque à religião “não-racional” se associava a acusações à força maléfica do imaginário » (Lima 1989, 46). Este projeto segue o próprio curso da modernidade. Diante da racionalidade técnica é possível traduzir as religiões não-racionais como diabólicas, dado que estas escapam do imaginário controlado. Através dos séculos, os modos de vida de comunidades, povos e nações indígenas ainda apresentam um desafio ao pensamento ocidental por se situarem além desse controle. É o próprio crítico quem historiciza o desencantamento da modernidade no ocidente e aponta a recusa da racionalidade científica de ser orientada por um cosmo. Esta informação é importante, pois as religiões, ao se racionalizarem, se centralizam no amor e na salvação, ambos acósmicos, o que entra em rota de colisão com a existência dos mitos, afinal, todos eles participam e partilham (de) uma ordem cósmica⁴.
- 23 Em relação ao mito, se existe um termo primeiro para a compreensão de seu campo de ação, é variante, pois um mito comporta até mesmo variantes que se opõem. Essas

variantes, como escreveu Claude Lévi-Strauss podem afetar tanto a armadura, o código ou a mensagem do mito (Lévi-Strauss 1973, 301). Nessa dinâmica não existe uma contradição entre variantes de um mesmo mito por mais que essas se oponham. Em outra obra, *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, Luiz Costa Lima observa que « o mito não pinta nem retrata, atualiza veios adormecidos na reflexão coletiva, mostrando as contradições insuperáveis em torno das quais gira a organização social » (Lima 1970, 36). A partir dessa leitura, poderia se afirmar que mitos ajudam a estruturar contextos e as variações podem nascer a partir de um determinado número de possibilidades de combinação entre ambos. Essas possibilidades são chamadas de variantes. Viveiros de Castro, por sua vez, transforma esse ponto em operação de leitura ao afirmar que *A queda do céu* pode ser considerada uma variante forte de *Tristes trópicos* (Viveiros de Castro 2015, 11), pois um mito sempre pode sair de outro mito, reproduzindo-se em outras variações, pois ele não se fixa na escrita e, mesmo fixando-se em um algum suporte físico, seja livro⁵, pintura ou mesmo música, ele não será mais que uma variante. *Tristes trópicos* deixou um caminho aberto para as formas narrativas onde ciência, memória, relato de viagem, crítica e autobiografia intelectual estão juntas, embora exista uma minuciosa distinção no próprio livro.

- 24 *A queda do céu* ocupa, por sua vez, um espaço aberto na maneira de narrar o mundo e suas imagens espirituais. Bruce Albert não regressou da viagem como o grande mestre francês retornou. Isto é, o recuo de Claude Lévi-Strauss para escrever *Tristes Trópicos* foi no tempo e no espaço. O recuo no tempo mostra que *Tristes trópicos* foi escrito quinze anos depois da sua partida do Brasil. A sua própria ida ao Brasil poderia ser interpretada como um deslocamento no espaço em relação à razão ocidental. Existiu uma distância no tempo e no espaço que deixou sua voz narrativa bem delineada por vivências, objetos, situações e referências etnográficas. Nada disso fez com que o autor perdesse o foco no livro. Nele tudo está ordenado e até mesmo as anedotas fazem parte de um quadro que situa o leitor em um determinado contexto sócio-histórico. Uma das frases mais chocantes de *Tristes trópicos* talvez não seja a primeira com a qual Lévi-Strauss começa dizendo que odeia as viagens e os exploradores, mas « l'aventure n'a pas de place dans la profession d'ethnologue » (Lévi-Strauss 2008 [1955], 3) ou ainda na assertividade de « comment on devient ethnologue » (Lévi-Strauss 2008 [1955], 38). De fato, as duas partes citadas estão intimamente ligadas pelo simples fato que o antropólogo buscou distinguir um etnógrafo de um explorador, dado que a diferença se coloca na precisão da atividade do primeiro em oposição à massa indistinta de contingências misturada às paisagens distantes do segundo, cujo mérito não seriam mais que os quilômetros percorridos.
- 25 Por isso já ter sido feito, Bruce Albert não precisou entrar na diferença entre etnógrafo e explorador. Aliás, até mesmo na condição de etnógrafo ele não precisou defender um campo, mas talvez de se desfazer dele, ou melhor, de uma voz claramente delineada pelo espírito científico. Sem hierarquia de saberes, as mãos de Bruce Albert encontraram a frequência da voz narrativa de Davi Kopenawa com a qual elas se amalgamam para produzir um relato que não deixa de ter um forte ponto de contato com *Tristes trópicos*. A dimensão semântica dos títulos é capaz de provar: a tristeza e a queda, os trópicos e o céu. Entre ambos, o campo da tristeza e da queda não deixam de se remeterem a aspectos como práticas extrativistas, isto é, com o garimpo e a fumaça dos metais da mineração. Tais atividades, por sua vez, remontam a tópica de uma terra devastada tão bem elaborada por Carlos Drummond de Andrade, o poeta da « razão desencantada » por excelência. Essa razão encontra seu ápice com o poema « máquina

do mundo », de 1949, mas publicado em *Claro enigma* dois anos depois, em 1951 (Andrade 2012 [1951]). A referência ao poema de Drummond é justa na medida em que existe no poema uma avaliação do que se perdeu entre as cidades e as florestas. Geograficamente, Minas Gerais ocupa o centro da questão da mineração e da terra devastada. A partir do poema de Drummond mencionado, Viveiros de Castro (2015, 14) escreve que « só começaremos a enxergar alguma coisa quando não houver mais nada para ver ». Ele não deixa de ler o *topos* da ruína em consonância com os termos « tristeza » e « queda » nos títulos das obras.

- 26 Este parece ser o fundamento da razão desencantada evocada por Luiz Costa Lima. Quando o teórico evoca os motivos históricos para os ataques às crenças não-racionais é porque tais ataques se prolongam às formas de vida *socialmente* não contratuais que sociedades autóctones mantêm em relação à natureza, além do fato que as relações espirituais com a floresta também possuem uma dimensão material, afinal, estamos nos referindo a crenças que sustentam modos de vida. Elas mediam e remediavam relações especulares entre o eu e o outro. E tal outro situa-se aquém e além do humano. É o próprio Luiz Costa Lima que « enquanto a filosofia do Cogito tem sua carreira marcada por derivar das evidências do *eu*, no autor de *Confessions*, Lévi-Strauss encontra a direção inversa, a da identificação inicial com o outro, seja o outro homem, seja a outra civilização, seja mesmo o outro animal, o da renúncia em tornar-se como patente senão não medida em que o *eu* se reconhece como um ele » (Lima 1970, 13). Esse exercício de reconhecimento pode ser considerado como a mais íntima das fronteiras entre mito e razão, ou melhor, entre encantamento e desencantamento do mundo.
- 27 Nem todas as setas dos valores racionalmente orientados nos guiam para a razão desencantada do mundo. Talvez pelo fruto de determinados pactos, a literatura possa ser discutida a partir deste céu que ameaça desabar sobre todos. A literatura e as artes podem ser uma lente de leitura para um onirismo especulativo, seja pela utopia prática realizada frase a frase, na sua dimensão prosaica ou lírica, pelas substâncias da matéria plástica ou pelas imagens que despertam novas possibilidades de sonho e de interpretação. Um desafio para a interpretação de textos literários e de obras de arte talvez esteja na busca de leituras como aquelas que Lévi-Strauss fez de Rousseau, isto é, estabelecendo procedimentos para ler « de perto e de longe », isto é, no detalhe e no contexto, analisando singularidades e contingências que não deixam de estabelecer pactos.
- 28 Bruce Albert, por meio de « O pacto etnográfico » traz Lévi-Strauss em epígrafe: « Toda carreira etnográfica principia em “confissões”, expressas ou caladas » (Albert & Kopenawa 2015, 512). Talvez seja preciso ir à citação de Lévi-Strauss em *Antropologia Estrutural II*, para ler « de longe » essa aproximação⁶:

Chaque fois qu'il est sur le terrain, l'ethnologue se voit livré à un monde où tout lui est étranger, souvent hostile. Il n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche ; mais un moi physiquement et moralement meurtri par la fatigue, la faim, l'inconfort, le heurt des habitudes acquises, le surgissement de préjugés dont il n'avait pas le soupçon ; et qui se découvre lui-même, dans cette conjoncture étrange, perclus et estropié par tous les cahots d'une histoire personnelle responsable au départ de sa vocation, mais qui, de plus, affectera désormais son cours. Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation ; de toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un *soi*, qui se révèle comme *autre* au *moi* qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de

l'observation d'autres soi. Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des « confessions », écrites ou inavouées. (Lévi-Strauss 1973, 47-48)

- 29 Claude Lévi-Strauss foi muito além de ter conjugado Rousseau com Rimbaud a partir da busca do outro ou de um « si ». Ele também pôs em prática a dimensão cosmológica dos pronomes pessoais, isto é, de descer da primeira para a terceira pessoa do singular, sabendo evitar as facilidades discursivas de um « nós » para buscar a multiplicidade de « outros eus » que está na sua posição, tanto de etnólogo, quanto de « *porteur de sens* » (Hénaff 2008). Essa definição de Hénaff torna-se relevante para entendermos o papel de Bruce Albert como um desses *porteurs de sens* de *A queda do céu*. A expressão « *porteur de sens* », merece um breve comentário em relação aos mitos. O *porteur de sens* ou seus equivalentes, o ser intermediário, o *go-between*, não reduz o pensamento de Lévi-Strauss ou o gesto de Albert, talvez, ao contrário, ela sublinha a grande aventura estruturalista de deslocar o intérprete, na medida em que o etnógrafo exterioriza aquilo que estava internamente em outras sociedades. Digamos que na prática os mitos são sistemas de pensamento que permitem uma organização técnica e espiritual que talvez a expressão « imagens espirituais do mundo » transmita a dimensão epistemológica deste modo de pensar outro. Há algo do xamanismo na obra de Lévi-Strauss e na disposição de Bruce Albert, pois eles não apenas contribuíram para lançar luz a aqueles que o precederam na etnografia, mas criaram estruturas temporais aquém e além desse campo como uma ciência com uma vasta tradição francesa, na qual estão Marcel Mauss e Alfred Métraux, por exemplo, mas também Philippe Descola ou Bruno Latour. No entanto, por escapar da dimensão rousseauísta da confissão e das metodologias etnográficas, *A queda do céu* seria um marco para as literaturas pós-etnográficas? Colocar essa pergunta é um grande desafio porque a citação de Claude Lévi-Strauss sobre as confissões escritas ou caladas é uma epígrafe do livro em questão. Mesmo que a citação esteja lá, o sentido da orientação parece ser distinto em termos de representação.

Literatura: pactos pós-etnográficos? Claude Lévi-Strauss e Eduardo Viveiros de Castro

- 30 A etnografia, isto é, a escrita sobre os povos e o registro descritivo dos povos, vida social, espiritual e cultura material, contribuiu para as discontinuidades que, com estas, voltam para aspectos hierárquicos de uma cultura sobre a outra, das teorias da raça, da existência ou não das almas e dos direitos fundamentais de pertencimento à terra. Como a literatura, geográfica e historicamente participa deste debate sem render-se às idealizações, ao positivismo ou às meras descrições românticas? Somando-se a isso, existe as dicções pré-românticas e do primeiro romantismo herdadas do indianismo. Talvez o contraste se situe no plano da própria língua e da tradução. No primeiro ponto, Lévi-Strauss escreveu que « em todas as línguas, aliás, o discurso e a sintaxe fornecem os recursos indispensáveis para suprir as lacunas do vocabulário » (Lévi-Strauss 1989, 15). No que diz respeito ao segundo aspecto, existe um movimento tradutório da língua ianomâni ao francês e depois ao português no Brasil. Ambos os aspectos podem ser remetidos ao primeiro capítulo de *O pensamento selvagem*, « A ciência do concreto » no qual existe uma afinidade demarcada nas línguas entre *nome* e *uso*, o que amputa aqueles considerados selvagens de uma capacidade de pensamento abstrato e conceitual. Lévi-Strauss elabora camadas paralelas para explicar a história de mundos que entraram em rota de colisão física e epistemológica. Geralmente a

designação feita pelos « selvagens » a partir do que é utilizado não obedece aos critérios de classificação em termos de conceitos, o que é um erro, dado que tanto no pensamento selvagem quanto no pensamento ocidental existe um princípio de *ordem*, sendo que, para os primeiros, a ordem é cosmológica. A partir de Lévi-Strauss, a ciência lida com dúvida e o fracasso, mas não com a desordem. Um pensador indígena citado por Lévi-Strauss, resume: « cada coisa sagrada deve estar em seu lugar » (Lévi-Strauss 1989, 24). Em *A queda do céu*, Bruce Albert parece considerar esse fator como requisito tradutório das epistemologias de Kopenawa. Esse ponto pode ser considerado como um fato literário.

- 31 Nessa primeira aproximação de uma pesquisa que está apenas se iniciando, o ponto de partida da dimensão pós-etnográfica é que a literatura precisa estar fora de si, isto é, que ela pode estabelecer ramificações etnográficas não para negociar com a antropologia métodos de estudos de campo, mas para estabelecer ao longo de percursos textuais releituras das hierarquias contidas nas suas próprias heranças canônicas. Tais heranças por mais que estejam organizadas em escolas, genealogias e princípios estéticos, podem constituir arquivos com múltiplas perspectivas. Isto implica em provocar ramificações que convidariam alguns de seus críticos e leitores a práticas heurísticas – não ecumênicas – ao conjugarem estruturalismo e desconstrutivismo, ou ainda outras vozes capazes de alterar o ritmo da razão, seja ela pura ou prática. Assim, estar fora de si pode ser um modo de alterar ritmos codificados e repetidos aos limites do esgotamento de possibilidades de leitura. Essas ramificações não se instituem como um marco que objetive ultrapassar aproximações teóricas, mas possivelmente se inscreveriam em modos de lidar com escalas temporais nas quais estão gestos menores, mas que são componentes dos sentidos ordinários e cotidianos.
- 32 Em guisa de conclusão desta primeira etapa, haveria de se considerar uma perspectiva estética, de vozes enunciadoras. Elas talvez configurem uma técnica que a crítica cultural deve inventar: pedagogias selvagens a partir de obras não de todo cristalizadas, mas latentes com sentidos dispostos a se desfazerem e a estruturarem novas histórias. A « alvorada romântica », nos termos de Antonio Candido, merece ser considerada como um fator histórico que promoveu tanto uma busca pela fidelidade à natureza quanto a uma « inflexão da sensibilidade » para buscar como efeito outros « desnudamentos do eu » (Candido 2000 [1959], 262). Essa etapa do estudo tem como resultado uma hipótese de trabalho, a saber, que uma leitura pós-etnográfica das literaturas seria um modo de organizar textos e textualidades que são tecidas a partir de um *ethos* que lhes é próprio. Essa seria uma derivação de uma leitura literária de *A queda do céu*. À luz do livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, novas formas de ler ajudam a compor um repertório de técnicas para sonhar com olhos abertos. Do mesmo modo, talvez seja necessário sublinhar a existência de textos tecidos pela experiência dos sujeitos que, de perto ou de longe, vão imprimindo energias vitais trocadas entre as comunidades humanas e não-humanas, espíritos, a terra e o cosmos.

BIBLIOGRAFIA

Albert, Bruce & Davi Kopenawa. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras [ed. orig. (2010): *La chute du ciel*. Paris : Plon].

Andrade, Carlos Drummond de. 2012 [1951]. *Claro Enigma*. In *Poesia Completa*, 261-307. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

Anjos, Moacir dos. 2015. *A queda do céu*. Catálogo. São Paulo: Paço das Artes/Universidade de São Paulo.

Campos, Augusto de, Haroldo de Campos & Luiz Costa Lima. 2002 [1960-1961]. *ReVisão de Sousândrade*. São Paulo: Perspectiva.

Candido, Antonio. 2000 [1959]. *Formação da literatura brasileira. Momentos decisivos*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Clifford, James. 1996 [1988]. *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXème siècle*. Trad. Marie-Anne Sichère. Paris : École nationale supérieure des Beaux-Arts.

Clifford, James & George Marcus, org. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Joshua I. 2020. *The « Black art » Renaissance. African Sculpture and Modernism across Continents*. Berkeley: University of California Press.

Cunha, Euclides da. 2019 [1909]. *À margem da história*. Org. Leopoldo M. Bernucci, Francisco Foot Hardman & Felipe Pereira Rissato. São Paulo: Editora Unesp.

Debaene, Vincent. 2010. *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*. Paris : Gallimard.

Faleiros, Álvaro. 2019. *Traduções canibais: uma poética xamânica do traduzir*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

Foster, Hal. 1995. « The Artist as Ethnographer? » In *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*, 302-309. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.

Foucault, Michel. 2013. *La grande étrangère. À propos de la littérature*. Paris : Éditions l'EHESS.

Hénaff, Marcel. 2008. *Claude Lévi-Strauss, le passeur du sens*. Paris : Perrin.

Krenak, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras [trad. francesa (2020): *Idées pour retarder la fin du monde*. Trad. Julien Pallotta. Paris : Éditions Dehors].

Leiris, Michel. 2014 [1934]. *L'Âge d'homme précédé de L'Afrique fantôme*. Paris : Bibliothèque de la Pléiade.

Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Le cru et le cuit*. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 1967. *Du miel aux cendres*. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 1973. *Anthropologie Structurale II*. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 1989. *O Pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus [ed. orig. (1962): *La pensée sauvage*. Paris : Plon].

Lévi-Strauss, Claude. 1993. *Regarder, écouter, lire*. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 2008 [1955]. « Tristes Tropiques. » In *Œuvres*, 1-445. Paris : Gallimard.

- Lévi-Strauss, Claude & Didier Éribon. 2009 [1998]. *De près et de loin*. Paris : Odile Jacob.
- Librandi Rocha, Marília. 2002-2003. « O caso “Sousândrade” na literatura brasileira. » *Revista USP* 56: 213-220.
- Lima, Jorge de. 2013 [1952]. *Invenção de Orfeu*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lima, Luiz Costa. 1970. *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Lima, Luiz Costa. 1989. « Uma questão da modernidade: o lugar do imaginário. » *Revista USP* 1: 44-57.
- Lima, Luiz Costa. 2007. *Trilogia do Controle*. Rio de Janeiro: Top Books.
- Ludmer, Josefina. 2010. *Aquí América Latina. Una especulación*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Malinowski, Bronislaw. 2002 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton & Company.
- Mauss, Marcel. 2013 [1968]. *Sociologie et Anthropologie*. Paris : PUF.
- Paz, Octavio. 2008 [1967]. *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Barcelona: Seix Barral.
- Rangel, Alberto. 2008 [1908]. *Inferno Verde: Cenas e Cenários do Amazonas*. Manaus: Valer.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1783. « Essai sur l'origine des langues. » *Œuvres posthumes*. Tome 11, 211-327. Londres [Bruxelas] : J. L. de Boubers.
- Tyler, Stephen A. 1986. « Post-Modern Ethnography: from Document of the Occult to Occult Document. » In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, organizado por James Clifford & George E. Marcus, 122-140. Berkeley: University of California Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. « Prefácio. O recado da mata. » In *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Bruce Albert & Davi Kopenawa, 11-41. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2019. *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*. Paris : Éditions Dehors.

NOTAS

1. Esse texto é o início de um novo projeto de pesquisa desenvolvido junto ao programa de Brazilianística do Instituto de Romanistas da Universidade de Zurique (UZH).
2. O termo « cosmopolítico » citado por Eduardo Viveiros de Castro (2015 e 2019) merece um breve comentário, sobretudo porque os autores nos ajudam a imaginar uma redefinição do próprio termo « política ». Trata-se, na nossa compreensão, de marcar um posicionamento ético em relação à coabitação no mundo, imbuído de gestos concretos na vida comunitária e na sua comunicação com o cosmos. Sugerimos enfatizar o que está « em comum » entre comunidade e cosmos. Ampliando um pouco mais o entendimento da política como a arte de governar, a dimensão « cosmopolítica » reivindica simultaneamente uma arte da « orientação » no mundo e um modo de reinstituir relações a partir do *ethos* com os espíritos, seres e floresta. Por esse viés, poderíamos até opor a cosmopolítica de discursos mais planos com um vocabulário desgastado da ecologia.

3. A citação completa nos ajuda a compreender o contexto: « Les Yanomami eux-mêmes qui se sont chargés d'articuler une critique cosmopolitique de la civilisation occidentale en refusant de contribuer à l'“harmonie partout” par le silence des vaincus. La réflexion étendue, minutieusement impitoyable du chamane-philosophe Davi Kopenawa, élaborée en collaboration intertraductrice avec l'anthropologue Bruce Albert sur plus de trente ans, a fini par se matérialiser dans un livre paru en 2010, *La Chute du Ciel*, qui promet de changer les termes de l'interlocution anthropologique avec l'Amazonie indigène. Nous sommes peut-être avec cette œuvre exceptionnelle à tout point de vue en train de commencer à passer du “silence au dialogue”, bien que celui-ci ne puisse être que sombre et funeste, car nous vivons des temps obscurs. Et si lumière il y a, elle est du côté des Yanomami, de leurs innombrables cristaux brillants et de leurs légions resplendissantes d'esprits infinitésimaux qui peuplent les visions chamaniques. » (Viveiros de Castro 2019, 34)

4. Isso faz parte da nossa grande incapacidade de compreender a floresta e por ocuparmos antropologicamente outro lugar, a saber, « um mundo de que se exila o sentido cósmico » (Lima 1989, 45). Os indivíduos estão menos sujeitos às aventuras do cosmos. Sob essa ótica, as grandes navegações não serviram apenas para encontrar novas terras, mas para domesticar as estrelas através de rotas de navegação e o desenvolvimento da arte da cartografia.

5. Em *La grande étrangère*, a partir de um arcabouço que compreende autores como Mallarmé, Diderot e Cervantes, Michel Foucault assinala um contraste entre a literatura e o livro: « si la littérature accomplit son être dans le livre – d'ailleurs le livre, en réalité, n'a pas d'essence, il n'a pas d'essence hors de ce qu'il contient –, c'est pourquoi la littérature sera toujours le simulacre du livre ; elle fait comme si elle était un livre, elle fait semblant d'être une série de livres » (Foucault 2013, 103).

6. O contexto não deixa de conter um eco das leituras que Lévi-Strauss fez de Jean-Jacques Rousseau. Claude Lévi-Strauss, por sua vez, não estaria a pôr em prática leituras de obras como *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* ou *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Jean-Jacques Rousseau? Ele afirma que Rousseau não previu a etnologia, ele a fundou: « Rousseau ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie : il l'a fondé » (1973, 46). Rousseau seria um « agent involontaire de la transformation » que « l'humanité entière apprend à ressentir » (*Id.*, 47).

RESUMOS

A hipótese que permeia o presente artigo é se *A queda do céu* (2010), de Bruce Albert e Davi Kopenawa, poderia se inscrever como um marco para uma literatura pós-etnográfica, dado que nele os limites entre literatura e etnografia não apenas estão postos e combinados, como permitem recriar uma constelação de textos críticos, teóricos e literários em torno dessa problemática.

Cet article s'attache à l'ouvrage de Bruce Albert et David Kopenawa, *La Chute du Ciel* (2010), pour s'interroger sur la possibilité de le lire comme un texte post-ethnographique dans lequel les

frontières entre littérature et ethnographie sont fixées et combinées et, de plus, permettent de recréer une constellation de textes critiques, théoriques et littéraires autour de la problématique.

The hypothesis that permeates this article is whether *The Falling Sky* (2010), by Bruce Albert and Davi Kopenawa, could inscribe itself as a landmark for post-ethnographic literature, since in it the boundaries between literature and ethnography are not only set and combined, but also allow recreating a constellation of critical, theoretical and literary texts around the issue.

ÍNDICE

Keywords: literature, ethnography, theory and literary history, translation, Brazil, 21st century

Palavras-chave: literatura, etnografia, teoria e história literária, tradução, Brasil, século XXI

Mots-clés: littérature, ethnographie, théorie et histoire littéraire, traduction, Brésil, XXIe siècle

AUTOR

EDUARDO JORGE DE OLIVEIRA

Eduardo Jorge de Oliveira é professor assistente (programa de Brazilianística) no Instituto de Romanistas da Universidade de Zurique (UZH). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7232-4077>.